

IV

O MOŻLIWOŚCI JĘZYKOWEGO UJĘCIA *TEGO*, CO INNE

*Jak opisać? Jak opowiedzieć?
Jak patrzeć?*

Georges Perec

Edmond Jabès, rozmawiając z Paulem Austerem o słowach, nie krył dystansu do słów układanych w historii. Życie gubi się w szczegółach znajdujących swe miejsce w historii. Opowiedzieć historię to tyle, co ją utracić.

Jabès nie dowodzi słuszności swego sądu – wszak to rozmowa dwóch pisarzy, a nie naukowa dysputa – dzieli się natomiast z Austerem pamięcią zdarzenia, którego, jak mówi, nigdy nie zapomni. „Poznałem kiedyś człowieka, który stracił w obozach całą rodzinę. Z życiem uszli tylko on i jego syn. Powiedział mi to, a potem opowiadał już o zupełnie innych rzeczach. A ja czułem, że opowiedział mi całe swoje życie, przeszłe, teraźniejsze, a nawet przyszłe, mówiąc po prostu: »Cała moja rodzina została wywieziona. Z życiem uszedł tylko mój syn i ja«” („Literatura na świecie”, 2001, s. 184–185).

Auster nie zapytał, co zdarzyło się potem, a Jabès niczego więcej nie wyjaśniał. Rozmowa o słowach toczyła się dalej, choć czuło się, że była już inna. Coś się zmieniło. Co jednak? Rozmówcy? Ich słowa? Słuchacz-czytelnik? Dlaczego obaj pisarze milczeli o znaczeniu obudzonej rozmową historii? Opowiedzieć zmianę to tyle, co ją utracić?

Psychologia zna mnóstwo słów, których używa do opisu zmian człowieka: jego zachowań i doświadczeń. Zmiany w psychologii nie tylko się opisuje, zmiany się wyjaśnia i przewiduje. Zmiany wreszcie psychologia mierzy, a nawet – jak w psychoterapii – wywołuje lub leczy. Jednocześnie jednak – rzecz znamienita – słowniki psychologiczne i podręczniki milczą na temat desygnatu pojęcia zmiany, a w miejscach, gdzie można by się tego spodziewać, natrafić można na definicje... zmiennych.

O czym zatem mówimy w psychologii, gdy mówimy o zmianie? Co mierzymy, gdy sądzimy, że nasz pomiar dotyczy zmiany? Jeśli zmiana, jak podpowiada *Słownik języka polskiego*, to „fakt, że ktoś staje się innym, coś staje się inne niż dotychczas” (por. *Słownik języka polskiego*, t. 3, s. 973), to jak możemy, pozostając w granicach, jakie określa nam nasz psychologiczny słownik, ująć to, co *inne*?¹ Czy język, jaki znamy, może wyrazić to, co *inne*? Może wypowiedzieć zmianę?

Powyższe pytania nabiorą charakteru konkretnego, jeśli rozważać je, co proponują poniższe refleksje, w kontekście doświadczenia psychoterapeutycznego. Psychoterapia, niezależnie od tego, jak jest definiowana, zaczyna się i kończy w doświadczeniu *tego, co inne*. Doświadczenie zmiany skłania ludzi do rozpoczęcia psychoterapii, doświadczenie zmiany skłania ich do jej zakończenia. Każde spotkanie pacjenta i terapeuty to potencjalnie spotkanie z *Innym*. Czy można to doświadczenie wypowiedzieć w słowie, tak by go nie stracić? Gdzie terapeuta ma szukać słów, które nie będą odgradzać od doświadczenia *tego, co inne*, a doświadczenie *Innego* umożliwiać?

❑ 1. Doświadczenie *tego, co inne*²

Jeśli myśleć o życiu po herakliteńsku jak o rzece, której czas żyjącym nie jest nigdy współczesny, wówczas doświadczenie *tego, co inne* musi być pomyślane jako doświadczenie życia samego. Żyję, więc zmieniam się, to znaczy jestem innym, niż byłem, i innym, niż kiedykolwiek w przyszłości będę. Zmieniają się ci, co wokół mnie, i oni też, podobnie jak ja – póki żyją – stają się inni. Życie ucieka i nie daje się dogonić. Chyba, że za cenę „wypadnięcia z czasu”, lecz – jak przekonuje w jednym z esejów E. Cioran – byłaby to cena życia samego (Cioran, 1994).

Życie może być myślane jako proces nieustających zmian. Ale myśleć życie, to nie to samo, co je doświadczać. „Świat nie jest tym, co myślę, ale tym, co przeżywam” (Merleau-Ponty, 2001, s. 3). Czy żyjąc, doświadczamy zmian, którym nie ma końca? Jak człowiek doświadcza zmiany?

¹ W tekście wyrażenie: „to, co inne” znaczone będzie kursywą. Dla podkreślenia jego umowności, a przede wszystkim zaznaczenia dystansu (przepaści?) oddzielającego słowa „o doświadczeniu” od doświadczenia. Może wszystko powinno być pisane kursywą? Por. pamiętny fragment z V. Nabokova, *Przezroczystych przedmiotów*, w którym narrator daje wyraz zapotrzebowaniu na kursywę w druku składane słowa, przynajmniej „lekką – jak dopowie – dla podkreślenia lekkiego tchnienia wiatru, skłaniającego dane postacie (rozumiane jako znaki i osoby) w danym kierunku. Prawdę mówiąc – wyznaje – polegamy na kursywie w większym nawet stopniu niż znani z arcydziwnych pomysłów autorzy książek dla dzieci” (por. Nabokov, 1997, s. 112–113).

² Kolosalna trudność pojawia się wraz z postawieniem tytułu. Nie pisać, nie mówić, zapomnieć języka, by wypełnić zapowiadaną przez niego treść. Pisanie, myślenie, mówienie. Wciąż jeszcze doświadczenie?

Literackie opisy doświadczenia zmiany podkreślają jego unikalność. „Do niezapomnianych momentów życia – na kartkach wspomnień notuje Hermann Hesse – należą te rzadkie chwile, w których człowiek widzi samego siebie jakby od zewnątrz i nagle odnajduje rysy, których jeszcze wczoraj tam nie było, a przynajmniej pozostawały mu nieznane; z poruszeniem i lekkim przestraszaniem spostrzegamy, że nie jesteśmy wciąż tą samą, niezmienną i wieczną istotą, za którą zwykle człowiek się uważa, i budzimy się na chwilę z tego słodko-klämliwego snu, widzimy siebie odmienionymi, urosniętymi lub pomniejszonymi, rozwiniętymi albo skarłałymi, widzimy i czujemy przez chwilę, z przerażeniem lub radością, jak płyniemy z innymi w nieskończonej rzece rozwoju, przemian, bezustannie trwającej przemijalności, rzece, o której istnieniu wprawdzie wiemy, z której jednak wyłączamy zwykle samych siebie i być może niektóre z naszych ideałów” (Hesse, 2003, s. 139).

Podobnie Oliveira, jeden z bohaterów *Gry w klasy* Julio Cortazára, wyjątkowymi stanami nazwie te, w których „odczuwa zdolność do wyjścia z siebie po to, ażeby móc się objąć spojrzeniem od zewnątrz albo od wewnątrz, ale na jakimś innym planie, jakbym był kimś, kto na mnie patrzy (...). To trwa przez mgnienie, dwa kroki, moment zaczerpnięcia oddechu (czasem przy obudzeniu trwa to trochę dłużej, a wtedy jest to wspaniałe) i przez sekundę wiem, kim jestem, bo znakomicie wiem, kim nie jestem (co później chytrze zapomnę) (...). Gdy to się zdarza, już nie jestem zwrócony w stronę świata, od siebie ku czemuś drugiemu, lecz na jedną sekundę sam staję się światem, spojrzeniem z boku, kimś, kto na mnie patrzy. Widzę się tak, jak mogą mnie widzieć inni. To nie ma ceny. To trwa zaledwie mgnienie oka. Obserwuję własne ułomności, zauważam wszystko to, czego z powodu nieobecności lub z powodu braku nigdy się w sobie nie widzi. Widzę to, czym nie jestem” (por. Cortazár, 1998, s. 477–478).

Ulotne także i rzadkie, wedle opisów fenomenologicznych, są chwile, w których człowiek doświadcza *inności* drugiego. *Inności*, to znaczy nieprzystawalności do porządku, w jakim go wcześniej umieszczał i w którym rozpoznawał. Zamilkłe to momenty – pisał Buber – i tajemnicze. „Jak dźwięk chwytny w locie”, próżno zatrzymywane w przedstawieniu, niepochwytne w słowie. Spotkanie z *Innym*, w którym nie rozpoznajemy dłużej *Tego-samego*, wstrząsa naszym uporządkowanym wcześniej światem. Pozbawia dającej bezpieczeństwo iluzji, wedle której ów uporządkowany świat oznacza porządek świata (Buber, 1992). Drugi jest *Inny*. „Absolutnie *Inny* – dopowie Lévinas – a dystans pomiędzy nami nie do pokonania” (Lévinas, 2002, s. 26). Wprawdzie *Inny* „wychodzi nam naprzeciw” i, jak my, „podąża tą samą drogą, jednak jego drogi nie znamy. Przeżywamy ją tylko w spotkaniu”, a ono, bliskie misterium, wymaga najcichszych uniesień (Buber, 1992, s. 85). „To, co spotyka mnie – próbuje wyśłowić tę ciszę Buber – coś mi mówi, ale co mówi, tego nie powie mi żadna

tajemna wiedza, gdyż jeszcze dotąd nie zostało to powiedziane i nie składa się z głosek, które byłyby kiedykolwiek wyartykułowane. Jest to coś niewytłumaczalnego jak i nieprzekładalnego, coś, czego nie jestem w stanie wyjaśnić sobie, ani zrozumieć; nie jest to nawet Coś, zostało to przecież włączone w moje życie, nie jest doświadczeniem, do którego można wrócić pamięcią niezależnie od kontekstu; pozostaje wciąż zagadnięciem chwili, od niej nieoddzielnym, pytaniem pytającego, które domaga się odpowiedzi” (Buber, 1992, s. 219).

Doświadczenie *inności Innego* nie jest zatem jej poznawaniem, jeśli przez poznanie rozumieć rozpoznawanie tego, co znało się wcześniej. *Inność Innego* jest „w nim, a nie w stosunku do mnie, objawia się, docieram do niej, wychodząc od siebie, a nie przez porównanie siebie i *Innych*” (Lévinas, 2002, s. 133). Objawia się w postaci pytania, które nie-ten-sam kieruje do mnie.

Dwuznaczne to co najmniej pytanie, bo oto *Inny*, z jednej strony „stawia pod znakiem zapytania naszą spontaniczność”, czegoś nam zabrania. Doświadczam, że nie jestem sam, że oprócz mnie jest ktoś obok: obecny, choć nierozpoznany. Kto może właśnie dlatego, że nierozpoznany a obecny, wyznacza granice mojej wolności (Lévinas, 2002). Jak pisze Lévinas, „*Inny* kwestionuje nasze radosne posiadanie świata w każdej chwili, niszcząc i przekraczając plastyczny obraz, który we mnie zostaje na naszą miarę” (Lévinas, 2002, s. 42). Z drugiej strony *Inny* nie pozwala nam odejść. Zobowiązuje swoim pytaniem (prośbą?) do odpowiedzi. Odpowiedzi obecnemu, którego nie rozpoznaję, *Innemu*, czyli wolnemu, bo *Inny* – w doświadczeniu, o którym mowa – znaczy wolny (Lévinas, 2002, s. 26). *Inny* wzywa do odpowiedzi na własną miarę, nie naszą. Domaga się uznania swej *inności*, czyli naszego daru. Bo „uznać Innego”, jak pisze Lévinas, to „uznać głód (...). To dawać” (Lévinas, 2002, s. 75). To odpowiadać „przed wszelkim możliwym rozumieniem na nietematyzowalne wezwanie, na zaciągnięty wcześniej dług (...), lecz odpowiadać tak, jakby niewidzialne pozostawiło ślad, który błyszczy jak twarz bliźniego” (Lévinas, 2000, s. 26). *Inny*, domagając się swego uznania, domaga się naszej odpowiedzialności. Bycia *dla Innego*, aż po możliwość substytucji: bycia *za-innego*³.

Lévinas porównuje doświadczenie *Innego* do przebudzenia i zauważa, podobnie jak Buber, że rzadko kiedy dajemy się obudzić. Dlaczego? Jak

³ Ważne, by raz jeszcze podkreślić, że – według Lévinasa – doświadczenie *Innego*, w którym dana jest jego wolność i nasze zobowiązanie do odpowiedzialności, nie jest doświadczeniem poznawczym. Nie jest świadomością czegoś, co „na zewnątrz”. Jest doświadczeniem, w którym „zewnątrność”, czyli *Inny*, czyli wolny objawia się. Objawia się nieszukiwany, niepożądany. Podobnie o niepochwytności poznawczej obecności *Innego* pisał G. Marcel: „Skoro obecność nie pozwala się pochwycić, można powiedzieć, że jest ona również w pewnym stopniu poza zasięgiem świadomości. Obecność może być w gruncie rzeczy tylko przywołwana albo wywoływana, przy czym wywoływanie ma, ogólnie biorąc, magiczny charakter” (Marcel, 1995, s. 219).

wytłumaczyć myślaną powszechność procesów zmian, z unikalnością ich doświadczania? Czy to ucieczka przed zobowiązaniem, jakiego oczekuje od nas spotkany *Inny*? Przed bliskością zawiązującą się między nami w ruchu wzajemnych zapytań i odpowiedzi? A może, uciekając – jeśli to ucieczka – przed doświadczaniem *tego, co inne*, uciekamy przed doświadczaniem *inności* w samych nas? Byłby lęk wyzwolony dotknięciem tej *inności*, przyczyną nierozpoznawania w *Innych* tego, co nieznajome i nie-dające się „oswoić” w świecie porządkowanym przez nasze kategorie? Byłaby *inność* – doświadczana w nas i nie w nas – znakiem naszej skończoności? Paradoksalnie skończoności, skoro idea życia jako rzeki otwiera dla myśli perspektywy nieskończone. *Inność* zapowiedzią śmierci? Jak u Marcela Prousta, którego bohater, narrator *Poszukiwania straconego czasu*, spotkawszy po latach niewidzenia dobrze znane mu wcześniej osoby, nie rozpoznając ich zrazu, notuje: „Istotnie «rozpoznać» kogoś więcej, nie zdoławszy rozpoznać – zidentyfikować, to myśleć pod wspólnym mianownikiem o dwóch rzeczach sprzecznych, to zgodzić się, że ten, kto jest tutaj obecny, istota, którą sobie przypominamy, nie istnieje już, to zaś, co jest, to istota w ogóle nieznajoma; to mieć do przemyślenia sekret prawie tak niepokojący jak tajemnica śmierci, której jest on skądinąd wstępem, zwiastunem” (Proust, 1992, s. 254).

Trudno rozstrzygać powyższe wątpliwości i pewnie wcale nie trzeba. Ważne natomiast, by powiedzieć, że człowiek – każdy z własnych względów – rzadko doświadcza *tego, co inne*. Nieznajomy, po chwili już znajomy. Widziany pierwszy raz w życiu pacjent, już diagnozowany w naszym klinicznym przedstawieniu. Za formami, kategoriami, rozpoznaniem i identyfikacjami znika *inne*. Język przychodzi nam z pomocą?

❑ 2. Językowa wykładnia *Innego*⁴

Milczenie, jakie zwykle zapada, gdy w drugim nie rozpoznajemy znanego, już po chwili zamienia się w słowa. Tak dzieje się w czasie pierwszego spotkania pacjenta z terapeutą. Oboje, w równym stopniu dla siebie *Inni*, zaczynają ze sobą rozmawiać. Terapeuta zazwyczaj pyta: „Słucham?”, pacjent, w odpowiedzi, rozpoczyna opowieść. I przeważnie jest to opowieść o zmianie.

Oboje mówią, choć słyszeć można słowa tylko jednego: gdy pacjent mówi, terapeuta słucha, gdy zaczyna mówić, przykładowo o coś pyta, pacjent w milczeniu przysłuchuje się jego słowom. Słuchanie każdego z nich nie jest jednak słuchaniem biernym, w sensie nierozumiejącego odbioru docierających dźwięków. Jest od samego początku rozumiejącym

⁴ I tym razem trudno sprostać zadaniu zapowiadanemu przez powyższy tytuł. Bo jeśli, jak twierdzi P. Ricoeur, „tylko dyskurs inny od samego siebie (...) odpowiada metakategorii *inności*, jak pisać, by *inność* nie została zniesiona?” (Ricoeur, 2003, s. 592).

słyszeniem, a zatem od razu *projektowaniem* tego, co zasłyszane. Wykładaniem, czyli tłumaczeniem opowieści drugiego na język swój, jej przekładem na znaki rozumianego przez siebie słownika. Gdy jeden z nich mówi, drugi, milcząc, tłumaczy słyszane słowa na własne. I odpowiada na głos i znów ktoś, milcząc, mówi.

Oboje mówią, choć pewnie raz po raz doświadczać muszą nieprzekładalności doświadczenia zmiany na słowa zrozumiałe dla obu („raz po raz”, bo jeśliby więcej niż raz, wciąż, stale, musieliby zamilknąć; tak pewnie milczą – bez nadziei na komunię – cierpiący i szaleni). Indywidualne doświadczenie (czy może być inne?), a słowa języka wspólne. Komunikują więc tylko to, co wspólne, milczą to, co indywidualne, to znaczy *inne*? Wysłowić *inne*, to być może wymyśleć inne słowo, ryzykując niezrozumienie. Lub też, nie chcąc tego ryzyka, powtarzać wspólne słowa, tracąc w nich jednak *to, co inne*. Męką żalosną, zdaniem R. Musila, są te starania, by z chaosu doświadczeń, pourywanych myśli, wydobyć myśl jasną, którą można następnie zakomunikować światu⁵. Ledwie powstała, pisał: „już nie ma kształtu myśli, jaki dotąd miała, ale formę czegoś przemyślanego, a forma ta jest już, niestety, obiektywna, gdyż myśl zwraca się wtedy na zewnątrz i kieruje się do otoczenia, aby coś wypowiedzieć” (Musil, 1971, s. 137–138). Powiedziane już nie należy do nas, ale do świata, ku któremu się kieruje. To, co nasze, *co inne*, przeistacza się we wspólne w samym akcie „mówienia do”. Mówiąc, opowiadając zmianę, „odrywamy się” od niej i ją milczymy. Bo każde mówienie, tak uczył Chiaromonte, z istoty jest już „odrywaniem się od siebie, utratą poczucia własnej osoby i zwracaniem się ku światu, by uczestniczyć w jego życiu i spowodować zaistnienie wśród innych ludzi naszego trwałego obrazu, naszej »persony« (w łacińskim sensie słowa: »maska«), którą chcemy ukazać innym jako naszą całość, ale dla której nasz byt najgłębszy i najbardziej własny, ta nasza część, jakiej nigdy nie zdołają wyczerpać ani nasze poczynania, ani nasze rozmowy, może być zaledwie, by tak rzec, surowcem lub pożywką. Osobę, którą chcemy się stać, musimy wyrzeźbić w tej najoporniejszej materii, jaką jest wspólny język, więc aktualny zasób słów, ich znaków i składni, gdyż w kwestii porozumiewania się z innymi do tego właśnie sprowadza się to, co nazywamy »światem«” (Chiaromonte, 1996, s. 62).

Wypowiadaniu doświadczenia zamiany, czyli mówieniu „o zmianie” towarzyszy zatem niewypowiedziane. Niewypowiedziane, czyli zarówno możliwe do wypowiedzenia, choć milczane, jak i niemożliwe do wypowie-

⁵ Przejmujący zapis owej męki przynosi *Kalkwerk* T. Bernharda. W interpretacji scenicznej K. Lupy – rzecz o niemożliwości wypowiedzenia studium o słuchu. Gdy sen podpowie wreszcie słowa, nad ranem, w świetle jawy, kruszą się i zostaje po nich garść niezrozumiałych odłamków. Odpryski znaczenia. Roztrzaskany sens. Dramat niespełnienia.

dzenia, niewypowiadalne⁶. Zmiana, jakiej pacjent doświadcza i jaką opowiada, ubrana we wspólne słowa (np. depresja, lęk, napięcie), przypomina terapię to, co znane mu było wcześniej, a zatem, co rozpoznaje jako tożsame z tym, czy innym symptomem, objawem. Lub też, jeśli ubrana w nowe, wymyślone przez pacjenta słowa (np. „z postury bocznej cała ta zmiana”), nie przypomni mu nic wcześniej znanego. W obu przypadkach doświadczenie zmiany, które pacjent chciałby wypowiedzieć, pozostaje nieme, milczące. Terapeuta albo słyszy coś, czym doświadczenie pacjenta nie jest (przykładowo, jak w rozmowie z pacjentem uznanym uprzednio za szalonego terapeuta słyszy opowieść o rozszczepieniu, urojeniach, halucynacjach), albo słyszy coś, czego nie rozumie, bo wyrażone będzie w języku, którego znaków nie zna. Każdej rozmowie o doświadczeniu zmiany zagraża zatem pozorne zrozumienie lub niezrozumienie. „Obgadanie” doświadczenia zmiany (w sensie „gadaniny”, o której Heidegger pisał, że „gada o rzeczy” – od rzeczy? – choć jej nie rozumie), lub jej milczenie. Czy samo doświadczenie może dojść do głosu?

A jednak, choć oboje: pacjent i terapeuta (który z nich bardziej?) świadomi są ryzyka, na jakie odważają się, mówiąc, mówią. Po co mówią?

E. Lévinas sądził, że słowa, które wypowiadamy w obliczu *tego, co inne*, w obliczu *Innego*, którego nie rozpoznajemy, „pozwalają nam odzyskać zimną krew i dystans związany z reprezentacją” (Lévinas, 200b, s. 153). Tym samym, jak twierdził, udaje się nam „osłabić i odsunąć pilność wezwania”, jakie *Inny* do nas kieruje i na które nie można odpowiedzieć inaczej, jak tylko odpowiadając za tego, który nie mieści się w żadnym temacie. Niezrozumiałe wezwanie nie do przetłumaczenia na język znanych gestów i słów. A jednak, choć nie daje się doświadczenia *Innego* zamienić na słowa, dane jest nam ono wyraźnie w odczuciu pilności jego

⁶ Takim „niewypowiadalnym” jest zapewne towarzyszące doświadczeniu zmiany cierpienie. „Nieopowiadalnym” nazwie je P. Ricoeur i napisze, że „cierpienie okazuje się zerwaniem nici narracyjnej w wyniku skrajnej koncentracji, punktowego skupienia na jednej chwili” (Ricoeur, 1992, s. 58–59). „Nieopowiadalne” – to także pewnie miłość, która gdy się zjawia, przeobraża wszystko. „Nie da się mówić o tym, co się kocha” – pisał R. Barthes, ilustrując swój sąd płaskimi, jak powie, słowami Stendhala, mającymi wyrazić jego miłość do Włoch. [Stendhal] „wyznaje miłość, lecz nie umie jej wyrazić albo – użyjmy współczesnej metafory – nie potrafi jej sprzedać. Zdaje sobie z tego sprawę, cierpi i narzeka, bez przerwy powtarza, że nie umie »oddać swych myśli« (...). Stendhal nie opisuje rzeczy, nie opisuje nawet jej skutków. Powiada tylko: tu, tu widać skutek; jestem oszołomiony, przemieniony, dotknięty, olśniony etc. Innymi słowy, płaskie słowo jest szyfrem, który odsyła do systemu wrażeń. Trzeba czytać dyskurs włoski Stendhala jak zaszyfrowany bas” (Barthes, 2001, s. 229–230). Ale idąc dalej w poszukiwaniu tego, co „nieopowiadalne”, natrafia się w końcu na sam początek, na wrażenia, pierwszą (?) materię doświadczenia. Stenogramy Husserla, mające pochwyć, co jawi się naocznie, co nieubrane w zakrywające ich nagość nastawienia. Czy ich nieczytelność nie wskazuje na daremność prób utrwalenia doświadczenia w słowie? I na pełen ironii paradoks, na który zwrócił uwagę K. Nellen, pisząc: „To pismo zmieniło to, co miało rzekomo jedynie utrwalić: myśli Husserla. Być może jego fenomenologia wyglądałaby inaczej, gdyby nie potrafił stenografować” (Nellen, 1993, s. 152).

wezwania i bezradności, bo to, co się wie „o”, nie wystarcza, by pójść „za”. Uciekamy przed tą bezradnością, gdy niemal od pierwszego momentu spotkania z pacjentem zaczynamy tworzyć jego obrazy i podpisujemy je nazwami rozpoznań, o które potem – wcale przecież nierzadko – spieramy się z innymi „twórcami obrazów”? Uciekamy przed bezradnością towarzyszącą spotkaniu z *Innym*, gdy opisujemy, wyjaśniamy i przewidujemy go, podczas gdy „bliźni traci swą bliskość, staje się tylko echem i można go zadowolić pustymi słowami?” (Lévinas, 2000b, s. 153). „Puste słowa”. Pozory panowania nad tym, o czym potrafi się mówić. Byłoby więc nasze mówienie, jak sądził Lévinas, ucieczką przed *tym, co inne*, co spotyka nas w nas i naprzeciw nas? Próbą dystansu pozwalającego przeżyć zmianę? Szukaniem równowagi w świecie rozchwianym, a może nawet burzonym przez nagłość nie do przewidzenia zmian?

Przypominają się refleksje A. Kępińskiego poświęcone lękowi lekarza (psychologa) przed *tym, co inne*. „Już sam fakt – pisał – że [lekarz] zazwyczaj stawia dość ostrą granicę między zdrowymi a chorymi, choć w rzeczywistości granica ta jest raczej nieokreślona, świadczy o tendencjach izolacyjnych. To, czego się boimy, staramy się od siebie odsunąć, od tego odizolować, budujemy wysoki mur, by się ochronić przed niebezpieczeństwem, które z zewnątrz czyha. Granica ta jest zawsze wyrazem lęku, poza nią jest teren nieznany, niepewny, niebezpieczny, a nieraz wręcz wrogi. Lęk przed chorobą psychiczną tkwi głęboko w naturze ludzkiej (...). Jest to lęk przed *tym, co jest inne* (varius), co nie mieści się już w ludzkiej wspólnotcie, lęk przed podświadomością, którą w samym sobie się odczuwa, przed nieprzewidywalnym i niewytłumaczalnym” (Kępiński, 1986, s. 316–317).

Słowa niezdolne do ogarnięcia *Innego*, „puste”, jak powie E. Lévinas, „upadłe w skończone” – jak być może dopowiedziałby K. Jaspers. Czy nie są dla nas schronieniem? „Miejscem”, do którego zbiec można, gdy zagraża *inne*? „Pisanie mnie chroni”, tak notował G. Perec, nie mogąc do końca życia – tak przynajmniej sądzą komentatorzy jego twórczości – podźwignąć się (cóż to znaczy?) z doświadczenia Zagłady. Mówienie mnie skrywa? Pozwala w *tym, co inne* widzieć to samo? Jak Zenon i Parmenides ujrzyć w zmianie niezmiennność i z nadzieją – niczym mantrę – powtarzać, że „każdy przecież początek to tylko ciąg dalszy”? Więc nie rzeczywistości, lecz tego, czego w niej nie ma, szukamy, gdy zamiast milczeć, zaczynamy mówić? Tak myślał S. Mallarmé, a przed nim G. Flaubert i Ch. Baudelaire. Komentując ich myśl, N. Chiaromonte pisał: „Poeta, który decyduje się mówić, już wie, że daremne byłoby używanie słów dla celów ziemskich: poezja nie służy wyrażaniu elementów świata, ale ich unicestwianiu, jest czystym słowem, które nie chce nazywać, tylko próbuje sprawić, żeby z całej realności zaistniało właśnie to, czego w realności nie ma” (Chiaromonte, 1996, s. 58).

Być może mówienie projektuje dopiero coś, co nie istniało wcześniej, zanim nie zaczęliśmy o tym mówić⁷. Tak prawdopodobnie myśli P. Ricoeur, skoro mówieniu właśnie przypisuje moc kreowania tzw. narracyjnej tożsamości. „Życie – pisał – to historia tego życia poszukująca sposobu opowiedzenia o niej. Zrozumieć samego siebie, to być zdolnym do opowiadania o samym sobie historii zrozumiałych i zarazem możliwych do przyjęcia przez innych, przede wszystkim możliwych do przyjęcia” (Ricoeur, 1992, s. 58). Opowiadanie o sobie byłoby szukaniem siebie *tego samego* choć *nie takiego samego* więcej. Tożsamego, choć zarazem *innego*. Szukaniem – tak jak mówienie – niemającym końca, bo zawsze zostaje coś niewypowiedziane: możliwe do powiedzenia lub niemożliwe, a ostateczny kształt i tak jest poza zasięgiem naszego spojrzenia.

Nieprzypadkowo wyrażenie „ostateczny kształt” nie doczekało się swego dopełnienia. Bo jaki kształt się myśli, gdy mówi się, że jest ostateczny? Kształt naszej tożsamości? Tożsamości myślanej jako układanka puzzli, kompletna, skończona, ukazująca plan pierwszy i dalsze? Lub jako księga mająca swój początek i koniec złączone fabułą? Czy taki kształt w ogóle istnieje? Może tylko w snach, marzeniach, potocznych i akademickich teoriach? Przypominają się ostatnie, pisane przed śmiercią, poetyckie miniatury J.L. Borgesa. Od dawna niewidomy, we fragmencie oznaczonym liczbą (datą?) 1982, pisał o warstwie kurzu leżącej za rzędem książek w głębi regału. „Moje oczy go nie widzą. Jest pajęczyną, gdy biorę go w ręce. Jest nieznaczną częścią wątku, który nazywamy historią powszechną lub procesem kosmicznym. Jest częścią wątku, który skupia w sobie gwiazdy, agonie, wędrówki, żeglowanie, księżycy, robaczki świętojańskie, czuwanie, gry karciane, kowadła, Kartaginę i Szekspira (...). Być może warstwa kurzu jest nie mniej użyteczna dla wątku niż statki z ładunkiem całego imperium lub zapach tuberozy” (Borges, 2003, s. 68). A w *Nici fabuły*, wspominając tę, którą Ariadna wsunęła w dłoń Tezeusza, notuje: „Naszym pięknym zadaniem jest wyobrazić sobie, że istnieje labirynt i nić. Nigdy nie odnajdziemy nici; może tylko natkniemy się na nią, po to, by ją zgubić, w jakimś akcie wiary, w jakiejś kadencji, w jakimś śnie, w jakichś słowach, które nazywamy filozofią, lub po prostu w chwili szczęścia” (Borges, 2003, s. 42).

Na zawsze niedokończeni – choć usilnie poszukujący brakującego puzzla. „Gdy tylko próbowałem mówić – wspomina swą psychoanalizę G. Perec – powiedzieć coś o sobie, stanąć oko w oko z tym wewnętrznym błaznem, który tak umiejętnie żonglował moją historią, magikiem, który tak świetnie potrafił łudzić samego siebie, nagle miałem wrażenie, że znów zaczynam od początku układanie tego samego puzzla, jakbym –

⁷ „Projektuje”, tak chyba lepiej powiedzieć, choć częściej używanym w tym kontekście słowem (nadużywanym?) jest „stwarzanie”. Tak przykładowo mówią autorzy z kręgu tzw. postmodernistycznej psychoterapii (Anderson, 1997; Friedman (red.), 1993; Gergen, 1997; McNamee, Gergen (red.), 1996; Parry, Doan, 1994).

wykorzystując po kolei wszystkie możliwe kombinacje – mógł któregoś dnia dotrzeć do obrazu, którego szukałem” (Perec w: Markowski, 2003, s. 178). Niedokończone dzieło, choćby zaplanowane tak perfekcyjnie, jak perfekcyjny był projekt Percivala Bartlebooth’a, jednego z bohaterów *Życia instrukcji obsługi*, którego śmierć zastała z ostatnim fragmentem nieułożonej układanki w dłoni, i ostatecznie ani czas, ani jego dzieło nie dały się – jak w projekcie – wymazać bez śladu (Perec, 2001).

Mówiąc więc, projektując siebie, siebie daremnie oczekuję? Siebie? A może *Innych*, do których mówię? Może głównym „po co” mówienia, w tym też mówienia o zmianie, jest *Inny*, ku któremu kierujemy się, mówiąc? Nie samo „co” i „jak”, ale „że” mówię do drugiego, jest najważniejsze? Byłoby mówienie pacjenta do terapeuty szukaniem *Innego*, który mu odpowie? Odpowie jemu, a nie jego słowom przetłumaczonym na nie-jego słowa. Jemu, którego doświadczeń nie zna i poznać nie może (bo czyż każde doświadczenie nie jest osobiste, w sensie jedyne i momentalne, na zawsze związane z daną człowiekowi chwilą i nie do odtworzenia nigdy potem; ani w jego, ani w czymkolwiek czasie?), ale pomimo to odpowie. I przekroczony zostanie dystans pomiędzy nimi, na który oboje – „poetycko zamieszkując ziemię” – są skazani.

I być może *Inny*, który odpowie, jest też głównym „po co” literatury. Wspominany tu G. Perec, choć mówi się o nim, iż w swym pisarstwie szukał siebie (lub zapomnienia siebie), w jednym z ostatnich tekstów – dla czytelnika brzmiących jak literacki testament – pisał: „Kiedy spojrzę na moje książki, to myślę, że wszystkie różnią się między sobą i mają też coś wspólnego, więc one także tworzą taką układankę, w której puste miejsca, białe miejsca, białe plamy muszą zawsze... to musi tam zostać. I na co mogę mieć nadzieję w związku z czytelnikami i tymi, którzy będą pisać po mnie, że zajmę miejsce jednego z tych kawałków układanki i otworzę drogę komuś, kto na nowo będzie pisał po mojej śmierci” (Perec w: Markowski, 2003, s. 179). Podobnie o swych i cudzych wierszach pisał P. Celan. Z jednej strony przyznawał, że próbował je pisać, „żeby mówić, żeby zbadać, gdzie się znajduję, co się ze mną stało, i żeby zarysować sobie rzeczywistość”. Z drugiej strony, „wiersz, będąc formą przejawiania się języka, ze swej strony jest czymś dialogowym, może więc być pocztą butelkową wysłaną w tej – z pewnością niezbyt mocnej w nadzieję – wierze, że kiedyś tam przybije do jakiegoś brzegu, być może w kraju serca. Również i w tym sensie wiersze są w drodze; biorą na coś kurs. Na co? Na coś, co stoi otworem, co jest do zasiedlenia, może na jakieś Ty i na jakąś rzeczywistość, która da się zagadnąć. O takie rzeczywistości, tak myślę, chodzi wierszowi” (Celan, 1998, s. 317).

Dystans, który wydaje się ceną, jaką płacimy za swą zdolność do symbolicznej reprezentacji doświadczenia, nie może być nigdy zniesiony. Może być jednak przekroczony – jak wydarza się niekiedy w rozmowie – gdy ponad tym, co się wie i nie wie („ponad istotą” – jak powiedziałyby może

Lévinas) zawiązuje się relacja etyczna. Relacja bliskości, której „właściwy i bezwzględny sens zakłada »człowieczeństwo«,” czyli – w ujęciu E. Lévinasa – „bycie dla *Innego*”, aż po możliwość „bycia *za-Innego*” (Lévinas, 2000b, s. 136)⁸. I być może to przekroczenie absolutnego dystansu, jaki dzieli dwóch *Innych*, jest jedyną nadzieją mowy. Nadzieją mówiących do siebie, którzy nie przestają mówić, choć przeczuwają, że nie wypowiedzą się nigdy w słowie.

W pamięci wspomnienia pacjentów, którzy zamilkli. Ich milczenie język psychopatologii nazywa mutyzmem (*mutismus*) lub mutyzmem wybiórczym, i najczęściej traktuje jako jeden z objawów zaburzeń psychotycznych (katatonicznych, paranoidalnych) lub emocjonalnych. Być może jednak, o czym podręczniki psychopatologii milczą, milczenie tych pacjentów znaczy utratę nadziei, że obok jest ktoś, kogo dosięgnie wypowiedziane słowo i przekroczony zostanie dystans, który skazuje ich na „życie w kryjówkach”.

❑ 3. *Inny*, zawsze *ten sam*?

Więc jeśli słowa nie wypowiadają *tego, co inne*, bezradne nawet wobec „naocznego”, cóż mogą? Ułomne i kalekie – kaleczą, o czym mówią? Zniekształcają? Nadają obcą doświadczeniu formę? *Inne* przebierają w *to samo*? A może koją, „głaszcząc”, nieznane znanym? Wciąż jeszcze mówią? Co mówią?

Owo co ludzkiej mowy dociera do nas wyraźnie, gdy wsłuchać się w słowa P. Celana wypowiedziane przy okazji przyjmowania literackiej nagrody wolnego hanzeatyckiego miasta Bremy. „Wkraczam własnym istnieniem do języka – mówił Celan – zraniony rzeczywistością i rzeczywistości poszukujący” (Celan, 1998, s. 317). Mowa jako schronienie przed *tym, co inne*, zarazem jednak *innego* pragnienie. *Co inne* – w słowach nieobecne – szukane w geście zwrócenia się „ku”.

A *Inny*? Każdy *Inny*, co w nas i naprzeciw? „Jak (...) *Toż-samy*, urzeczywistniający się jako egoizm, może wejść w relacje z *Innym*, nie pozbawiając go natychmiast jego *inności*” (Lévinas, 2002, s. 25)?

⁸ Istotne jest podkreślenie, że według E. Lévinasa – inaczej niż przyjmuje się zazwyczaj w psychologii – bliskość, jaka zawiązuje się niekiedy pomiędzy ludźmi – nie jest zmniejszeniem pomiędzy nimi dystansu mierzonego stopniem otwartości poznawczej. „Bliskość – jak pisze w nawiązaniu do Platńskiego mitu o sądzie ostatecznym – nie opiera się na żadnym obrazie, na niczym, co się pojawia. Bliskość łączy duszę z duszą, poza wszelkim ukazywaniem się fenomenu, poza wszelką daną. Jest byciem-do-dyspozycji, wyprzedzającym wszelkie zapytywanie i wszelką problematyzację; byciem bez okrycia, bez skorupy, w której można by się schronić; jakby wdech odslaniającym samo płuco, absolucją aż po »jedno« [l'un] pozbawione powłoki. Obdarciem z samej skóry, śmiertelną raną, obdarciem aż po śmierć, byciem jako podatność na zranienie” (por. Lévinas, 2000b, s. 87).

Słowami niewypowiedzeni. Być może nawet w słowach pochowani. A jednak, gdy swe słowa kierujemy ku *Innemu* – absolutnie odległemu – *Innego* przywołujemy wraz. *Wywołujemy* go w nadziei, że usłyszysz i że odpowie. Że zagadnięty słowami biegnącymi od nas ku niemu, nam wyjdzie naprzeciw. Ponad ułomnymi słowami, pomimo dystansu, jaki znaczą, i tego, że oczekuje go *Inny*. A gdy zdarzy się, że wśród różnych słów, jakimi możemy zagadnąć *Innego*, odnajdujemy te, które są *dla* niego, wówczas nieobecny w słowach *Inny* staje przed nami obecny. Bo zawołany słowami *dla* niego, wymówionymi, lub – jeśli tak trzeba – zamikłymi. Bo przecież czasem jedynym „słowem dla” jest milczenie. „Milczenie niezamierzone, wypełnione – jak powie o nim K. Jaspers – [w którym] w istocie dokonuje się najbardziej źródłowa komunikacja” (Jaspers, 1999, s. 140). I uobecni się, objawi, choć jego *inność* niepochwycona na zawsze w słowie.

W pamięci wiele rozmów terapeutycznych. W jej migawkach niewyraźność *Innego* i *tego, co inne*. Różni pacjenci i różni terapeuci. Różne słowa i milczenia. Różne też to, co nazywa się niejasno „skutecznością terapii”. Za każdym razem niewypowiedzenie w słowie. Ale też różna obecność, bo oboje – terapeuta i pacjent – choć jednakowo „nieopowiadalni”, niejednakowo obecni. Inaczej zawołani?

Mówienie jako zawołanie – tak jego istotny sens rozumiał H.-G. Gadamer, skoro pisał, „iż nasze słowa nie odzwierciedlają rzeczywistości, ale ujawniają nasz stosunek do niej i pozwalają jej przemówić” (Gadamer 1993, s. 424). W różnych zawołaniach, różny świat, lub – jak raczej należałoby powiedzieć – różne jego oblicza. Raz, gdy zawołany „mową o”, zamknięty w przedstawieniu, obrazie, słowie. Świat wyraźnych granic, jasnych rozróżnień, jednego początku i końca. Porządkowany liniami wyjaśnień i przewidywań. Świat określony w projekcie mowy. Doskonale wpisany w wypowiedzane o nim słowa. Żadnego pęknięcia, żadnej szczeliny: dana rzecz jest taka, bo tak się o niej mówi. Tożsama z zamykającym ją w słowie temacie⁹. Innym razem, gdy świat zawołany „mową do”, „o czym mowy” nie ma charakteru czegoś określonego, nie jest przedmiotem o konturach słowa. Jest czymś zagadniętym, kimś na drugim brzegu, kogo się woła w nadziei, że usłyszysz i że odpowie. „Mówienie do”, w przeciwieństwie do „mówienia o” nie wypowiada świata, który zagaduje. Nie pyta o niego, ale pyta go. I szuka słów, które pozwolą mu przemówić jego własnym głosem. Wreszcie, jest i zagadnięcie świata „słowami dla”, wywołującymi, co wcześniej było skryte lub przykryte „słowami o”. W tym zagadnięciu, które rozlega się, by ucichnąć, *Inny* może znaleźć gościnę

⁹ „Nieugruntowana mowa” – tak zapewne o takim zagadywaniu świata powiedziałby M. Heidegger. Tak właśnie: „zagadywaniu”, bo „mowa o” – „gada o rzeczy”, choć nie wyrasta z rzeczy. Oddala się w miarę wypowiadanych słów od swego źródła i karmi sama sobą. Aż po zupełną utratę gruntu pod nogami, gdy staje się „gadaniną”, czyli „możliwością zrozumienia wszystkiego bez uprzedniego przyswojenia sobie sprawy” (Heidegger, 1994, s. 237–241).

i stać się obecnym. Obecny nie w słowach, ale ponad słowami, którym asystuje, będąc źródłem nieustającego ich odczytywania. I dopiero wtedy rozpoczyna się rozmowa *Innych*, jedyne, co może położyć kres ich wzajemnej nieobecności. „*Inny*, pisał E. Lévinas, daje znaki, ale nie jest obecny (...). Kres tej nieobecności może położyć tylko mowa, która nie jest po prostu tworem językowym (...). Mówienie polega na ruchu, który wychodząc od znaku, zmierza w stronę znaczonego i znaczącego, jest zaiste takim ukazywaniem się, którego nie można z niczym porównać. Uwalnia to, co każdy znak zamyka nawet wtedy, gdy otwiera przejście do znaczonego, bo tylko w niej znaczący «asystuje» ukazywaniu się rzeczywistości znaczonej” (Lévinas, 2002, s. 206–213).

Rozmowa terapeuty z pacjentem, w której oboje stają się obecni, nie usuwa nieprzejrzystości ich wzajemnych przedstawień. A jednak, mimo dystansu podkreślanego przez ich zawsze nie na miarę słowa, rozmowa toczy się dalej i nie ustaje nawet wtedy, gdy w sensie fizycznym oboje są od siebie daleko. Co więcej, nie tylko trwa, ale także przemienia, i żaden z nich, ani pacjent, ani terapeuta, nie mogą dłużej o sobie powiedzieć, że są, jacy byli, zanim nie zaczęli ze sobą rozmawiać.

Dlaczego rozmowa niekiedy nie ustaje? Dlaczego przemienia? Czy nie dlatego, że jej fundamentem nie jest materia nieprzejrzystych słów, lecz wzajemna obecność mówiących do siebie? *Komunia*, która nie znosi *inności*, przeciwnie, na *inność* się otwiera, pozwalając jej doświadczyć?¹⁰ I może właśnie doświadczenie *inności*, jakie wyrasta z komunii obecnych, doświadczenie – jak i sama komunია – nieopowiadalne, jest źródłem przemian, jakich niekiedy doświadcza terapeuta i pacjent, mimo iż w sensie poznawczym nie przestają być dla siebie samych i siebie nawzajem nieskończenie odległymi?

Przypomina się zakończenie *Prawdziwego życia Sebastiana Knighta*. V. Nabokova. Cud przemiany narratora, jaką zrodziła obecność mężczyzny wziętego przez pomyłkę za przyrodniego brata. Gruntowna przemiana, pomimo iż do końca bracia pozostali dla siebie sekretem. „A więc nie zobaczyłem się z Sebastianem, a w każdym razie nie zobaczyłem go żywego. Lecz parę minut spędzonych na słuchaniu oddechu, który wziąłem za jego oddech, tak gruntownie zmieniło moje życie, jakby Sebastian przemówił jednak do mnie przed śmiercią. Nie wiem, jaką posiadał tajem-

¹⁰ Por. rozważania H-G. Gadamera, w których daje wyraz przekonaniu, że tylko wówczas możemy „doświadczyć „ty”, rzeczywiście jako „ty”, gdy jesteśmy otwarci, nie tylko otwartością na tego, od kogo chce się coś usłyszeć. Raczej ten, kto chce w ogóle coś usłyszeć, jest w zasadniczy sposób otwarty. Bez takiej zasadniczej otwartości na siebie nawzajem nie ma rzetelnego związku między ludźmi. Współprzynależność zawsze oznacza zarazem możliwość słuchania się nawzajem. Gdy dwóch się wzajemnie rozumie, to nie oznacza to przecież, że jeden drugiego «rozumie», tj. umie go przejrzeć. Tak samo «słuchanie kogoś» nie oznacza, że się ślepo wykonuje wolę innego. Takiego kogoś nazywamy posłusznym. Otwartość na innego obejmuje więc uznanie, że muszę w sobie przyjąć coś przeciw sobie, nawet jeśli nie byłoby innego, który by to przeciw mnie uczynił” (Gadamer, 1993, s. 336).

nicę, ale ja też poznałem pewien sekret – ten mianowicie, że dusza to tylko sposób istnienia, nie zaś stały stan; że każda dusza może być duszą człowieka, jeśli ten odnajdzie jej falowanie i za nim podąży (...). Jestem Sebastianem, albo Sebastian jest mną, a może obaj jesteśmy kimś, kogo żaden z nas nie zna” (Nabokov, 2003, s. 222–223).

Cud przemiany¹¹. Czy nie jesteśmy jej świadkiem za każdym razem, gdy między terapeutą i pacjentem zawiązuje się bliskość ponad ich wzajemnych oddaleniem? Gdy udaje się zrezygnować z ambicji „mówienia o”, podsycanej ciekawością, by wiedzieć „co”, „jak” i „po co”? Przemiana – gdy poznanie *tego, co inne* i wyrażenie *inności* w języku na miarę staje się niepotrzebne? A nawet uznane za przeszkodę?

H.-G. Gadamer pisał, a jego słowa w kontekście doświadczenia terapeutycznego zaskakują swą trafnością, „że nic bardziej nie stoi na drodze autentycznego porozumienia z drugą osobą, jak pretensja do jej rozumienia, rozumienia jej bycia, jej poglądów. «Rozumiejąco», wyprzedzając wszystko, co mówi partner, nie pozwalamy w rzeczywistości na to, by jego słowa do nas dotarły. To sposób, by nie dać sobie nic powiedzieć” (Gadamer, 2000, s. 33). Więc nie wtedy, gdy chcemy wiedzieć, na czym polega *to, co inne* i nie wtedy, gdy *to inne* staramy się wyrazić w słowie, zbliżamy się do *Innego*. *To, co inne*, *Inny* sam, nie dochodzą do głosu, gdy szukane z pobudek, by wiedzieć, potrafić rozpoznać, wyjaśnić i przewidzieć. Potrzeba wiedzy o *Innym*, mówienia o *Innym* w słowach, które by go zawarły, w istocie znosi *inność*, zamieniając ją w *to samo*. W konsekwencji, pomiędzy terapeutą, który chce poznać *Innego*, a pacjentem – tym innym – rozwija się komunikacja, którą za G. Marcellem można by nazwać „materialną – zupełnie podobna do tej, która może zostać nawiązana pomiędzy dwoma różnymi aparatami, nadajnikiem i odbiornikiem” (Marcel, 1995, s. 216). I może nawet wtedy, podczas tej wymiany słów oboje: zarówno pacjent, jak i terapeuta, czują, że ich słowa są rozumiane przez drugiego, sami jednak nie czują się rozumiani. I może doświadczają – czego doświadczą się, ilekroć między ludźmi zawiązuje się „komunikacja bez komunii – że zwrócone [im] przez [terapeutę/pacjenta], odbite od niego słowa stają się dla [nich samych] nie do poznania (...), że terapeuta/pacjent staje pomiędzy [nim] a [jego] własną rzeczywistością i czyni [go] niejako obcym dla [siebie] samego i nie jest sobą, kiedy jest z nim” (Marcel, 1995, s. 216).

Jeśli więc pragnienie wiedzy o *Innym* znosi *Innego*, czyniąc go obcym dla siebie, zgoda na niewiedzę o *Innym* wywołuje jego obecność? Niewiedza o *Innym* niewiedzą dla *Innego*, ratującą jego *inność* przed *taką-samością*?

¹¹ Z rozmysłem użyte słowo „cud”. Dla podkreślenia niedyskursywności zmian, niepochwytności ich desygnatów, a przede wszystkim tego, że gdy nadchodzą, nigdy nie wiadomo, dlaczego teraz. Bo wprawdzie oczekiwane, za każdym razem dotykają niespodzianie i zawsze inaczej, niż wymarzyły to nasze pragnienia.

Niewiedza, nierozumienie – gdy szukać ich znaczenia w doświadczeniu terapeutycznym – okazuje się, wcale nie niweczą możliwości nawiązania rozmowy przynoszącej zmianę. Rozmowa, która przemienia, zawiązuje się bowiem między obecnymi, a nie między ich poglądami, przedstawieniami, słowami (choć takie sprowadzenie jej do polemicznego dyskursu jest, zdaniem H.-G. Gadamera, symptomatyczne dla naszych czasów). Syci się nie jednakowością – po cóż mieliby do siebie mówić terapeuta i pacjent, gdyby oboje myśleli i mówili to samo?, ale różnorodnością. Jej warunkiem nie jest, by terapeuta wiedział, ale był uważny¹². I mówił tak, by pacjent czuł, że jego słowa adresowane są specjalnie dla niego. Dla niego właśnie, a nie dla kogoś abstrakcyjnego, którego terapeuta w nim rozpoznaje (takim abstrakcyjnym kimś może być dowolny ktoś, rozpoznawany i nazywany słowami zaczerpniętymi ze słownika psychopatologii, np.: neurotyk, schizofrenik, nadopiekuńcza matka, agresywny ojciec, dziecko alkoholika itp.). Rozmowa, która ochrania *inność* przed tematyzującym ją – a tym samym znoszącym – dyskursywnym przedstawieniem, zawiązuje się pomiędzy wzajemnie obecnymi, choć nieopisywalnymi. A gdy trwa, wówczas oboje: pacjent i terapeuta doświadczają tego, co przeżywa się, ilekroć między ludźmi wydarza się opisywana przez G. Marcela „komunikacja w komunii”, a mianowicie, „że ktoś inny, [terapeuta/pacjent] odnawia mnie w pewnym stopniu wewnętrznie. [Jego] obecność jest wówczas odkrywczą, to znaczy czyni mnie pełniejszym, pełniejszym, niż byłbym bez niej” (Marcel, 1995, s. 216). I dzieje się tak, pomimo ułomnych słów, słów zawsze nie na miarę, pomimo różnic i nierozumienia. Pomimo wszystkich „nie wiem”, które wcale nie stanowią przeszkody, by „być dla”.

Może tylko „mówieniu o” szkodzi „nie wiem”, podczas gdy „mówienie dla” wcale nie potrzebuje „wiem”? Bo karmi się nie tym, co w kontekście, lecz tym, co za. *Co inne*, ratowane w „nie wiem”?

Prawda o *tym, co inne*, prawda o *Innym* ujęta w słowach „na miarę”, w kontekście doświadczenia terapeutycznego, wydaje się zatem nie tyle nawet niemożliwa, co przede wszystkim niepotrzebna. Cóż mi bowiem z tego, że dokładnie opiszę wiatr? I cóż z tego, że *inne* zamienię na słowa?

¹² Uważność coraz wyraźniej rysuje się jako podstawa wzajemnej obecności. I być może nawet wszelkiego doświadczenia, którego treść wymyka się tematyzującemu przedstawieniu. Jak piękno, prawda i dobro. „Spojrzenie i uwaga – znowu przypomina się S. Weil – oto postawa odpowiadająca pięknu. Jak długo możemy pojmować, chcieć, życzyć sobie czegoś, piękno nam się nie objawia”. I dalej, we fragmencie poświęconym metodzie zrozumienia obrazów, symboli, „Nie próbujmy ich wyjaśniać, ale patrzmy na nie, aż wytryśnie światło” (Weil, 1996, s. 315). Podobnie, choć z innych czerpiąc doświadczeń, F. Kafka, rozważając o grzechu, cierpieniu, nadziei i słusznej drodze, notował: „Nie jest konieczne, byś poszedł z domu. Pozostań przy stole i słuchaj. Nawet nie słuchaj, czekaj tylko. Nawet nie czekaj, bądź całkiem cicho i sam. Świat sam się przed tobą odsłoni, nie może być inaczej, będzie wil się przed tobą w ekstazie” (Perec, 2003, s. 6).

Inny, podobnie jak wiatr, nie zmieści się w słowach żadnego słownika. Trzeba wyjść mu naprzeciw – dopiero wtedy można go doświadczyć jak wiatr. Bo tak jak wiatr opisać można tylko wiatrem, kwiat kwiatem, *Inne* – jedynie *Innym*, które wywołuje naprzeciw.